



Contribución filosófica de la India a la cultura occidental*

Víctor Bentata

Entrar en el pensamiento de la India es como estar en una inmensa selva tropical, dada la variedad de escuelas y tradiciones que en ella coexisten.

Los *Vedas* son los libros sagrados de los arios que venían de Persia; eran éstos los miembros de una etnia blanca que se impuso a los aborígenes de los dravidianos de piel oscura, lo cual explica que en la India exista una gran variedad racial de un extremo a otro del territorio.

Los *Vedas* contienen cuatro libros fundamentales, hoy arcaicos: el *Rigveda*, el *Samaveda*, el *Yajurveda* y el *Atharvaveda*. Más adelante se desarrollaron los *Brahmanas*, cada uno de los cuales es el desenvolvimiento de uno de los Vedas, y, más tarde aún, los *Brahmanas* se desarrollaron en los *Upanishads*. Tenemos, pues, *Vedas*, *Brahmanas* y *Upanishads*, en un desarrollo desde lo material hacia lo espiritual. Por ejemplo, los *Vedas* sancionaban el sacrificio del fuego, que era material, pero ya en los *Upanishads* lo que con anterioridad había sido un sacrificio físico se ha transformado en un sacrificio espiritual del individuo dentro del cosmos.

La idea central en la discusión filosófica de India es la misma que en la filosofía occidental. Aunque se ha dicho mucho que en India se buscaba la salvación, esta idea no es una noción indo bramánica, ni tampoco hinduista. Hay salvación para las creencias teístas que tienen un dios, pero en India lo más importante es la fuerza del pensamiento, pues el núcleo de pensamiento no es teísta y no proviene de una religión, aunque con el tiempo se haya transformado en hinduismo, que si es una religión (aunque tampoco sea teísta). En el pensamiento indio el objeto de la búsqueda última no es la salvación sino la liberación. ¿Liberación con respecto a qué? Uno trata de liberarse de lo que le molesta, de las limitaciones, de la contingencia humana: del hecho de que seamos frágiles y estemos —como decía Pascal— en la periferia de un sistema cuya aprehensión total se nos escapa; que no sepamos exactamente qué función tenemos en el cosmos (y probablemente jamás lleguemos a saberlo).

De lo que se trata es de encontrar nuestra verdadera identidad; ésta es la palabra. La inquietud permanente en que vivimos se debe a que no hemos identificado cuál es nuestro punto de anclaje y de apoyo dentro del sistema; esto es exactamente lo que ha sucedido hasta hoy en la filosofía de Europa, de modo que hasta el señor Merleau-Ponti, uno de los más recientes filósofos franceses, buscaba su propia identidad dentro del sistema; nosotros lo hacemos bajo terminologías distintas.

Es cierto que para incursionar en el pensamiento filosófico en India, es necesario desvestirlo de una pesadez mitológica que constituye una especie de nube que lo oculta. Al leer a Nagarjuna o a Ramanuja, hay que aceptar que ellos escriben en el lenguaje de su época y civilización, tal como ha sucedido en la filosofía europea, que nos habla en el lenguaje del cristianismo y adopta nuevos lenguajes en cada nueva época. En India hay varios conceptos comunes en casi todas las filosofías; el más importante es la idea de que la vida aparentemente individual es una ilusión que se deriva de encontrarnos dentro de una especie de nube de ignorancia; ahora bien, no se trata de ignorancia en el sentido usual, sino de no-ciencia, de falta de saber. Este hecho explica nuestras inquietudes, nuestro deseo de encontrar una identidad en el cosmos y de liberarnos. ¿Liberarnos de qué? De la inquietud, precisamente.

Dentro de esa no-ciencia, predomina lo que se conoce como *karma*. Este concepto *Karma* quiere decir acción o acto. El *Karma* está asociado con el individuo, pues es la historia personal que uno lleva dentro de sí y que condiciona cada uno de sus pensamientos, palabras y actos. Ahora bien, el *karma* también se puede entender en el contexto de la comunidad pues hay *karmas* comunitarios que tiene que ver con la historia que un grupo humano lleva dentro de sí y que condiciona a todos sus miembros. Este concepto de *karma* se ha complicado con la idea de las “sobrevidas”, que incluyen elementos en los cuales no me corresponde abordar. Pero el *karma* es lo que liga a la persona con todo el pasado del cosmos y se expresa en los actos ulteriores. En India se habla de vidas anteriores; podríamos hablar de un pasado filogénico, para ser más precisos, que expresa cada individuo, porque en alguna forma hay que poder explicar racionalmente la diferencia de condiciones de los hombres en la comunidad. Existen el hombre próspero, el hombre pobre, el hombre talentoso, el hombre defectuoso; ¿por qué esas diferencias si todos nacimos en un mismo ambiente? La doctrina del *karma* la trata de explicar, y debo decir que en Occidente no existe ninguna explicación al respecto. Dicha doctrina nos da una explicación, lo cual constituye una ventaja con respecto a la tradición europea, volcada ahora sobre aspectos puramente biológicos y científicos, en vista de que el individuo humano se encuentra en la periferia de un sistema donde existe un centro, y tiene un cuerpo —sistema que constituye el campo dentro del cual aparecemos, vivimos y desaparecemos—.

Entonces tenemos dos niveles: uno periférico, que es la vida corriente practico- utilitaria, y otro central donde no puede haber vida individual porque no está dividido y, para quien no “esté liberado”, constituye una simple hipótesis. Ni Freud tiene este concepto en su idea del inconsciente, que en su última fase era un inconsciente prácticamente cósmico —aunque ya Pascal hablaba de una cosa similar—. Entonces, tenemos dos niveles de realidad; uno que es el práctico, inmediato, y otro, que es el que etimológicamente podríamos llamar metafísico (más allá de lo físico),¹ que no vemos y que consiste en elementos tales como el inconsciente al estilo psicoanalítico, en especial como éste se manifiesta en el verbo *to grok*. Puede igualmente consistir en los sentimientos, que son cosas práctico-utilitarias, o en el sueño profundo. No debe escapársenos que, de las veinticuatro horas del día, pasamos una parte importante de ellas durmiendo, en las cuales tenemos distintos sueños. El sueño, en el cual no hay conciencia de lo externo, representa un tipo de vida del individuo en una dimensión diferente. Esa dimensión es lo que podemos llamar “cósmica”, en el sentido de que en ella no hay un “individuo consiente” de manera tan clara como en la vigilia; el individuo consiente es un momento dentro de un sistema que representa unos cuatro años de vida y desaparece cuando se apaga en esa conciencia.

Los límites inherentes a nuestra conciencia hacen que, si queremos tener una visión de conjunto de los elementos comunes del sistema, se produzca un estallido del campo hacia la periferia, que nos hace tomar como objeto a los individuos. Éstos aparecen en la periferia de un mismo campo, en el cual todos nos estamos bañando; aunque nadie haya escogido a sus padres, a su país, sin embargo todos aparecemos. Ese campo es *maya*. Este término *Maya* no es “ilusión”; *maya* es el mundo en que vivimos, el de la práctica corriente; es el juego cósmico o *lila*, cuyas reglas no pueden ser dominadas por nosotros. El filósofo *Aurobindo Bose* fue uno de los últimos pensadores importantes de la India; un poco confuso porque hace una síntesis de toda la filosofía de su país y finalmente no se ve claro que es lo que concluye. Entre sus geniales observaciones, hay una que me parece perfectamente adecuada, según la cual, en lugar de *maya*, deberíamos hablar del juego cósmico o *lila*.

Dentro de esa dispersión periférica, vale la pena considerar una de las sectas indias heterodoxas gnósticas, la *Jaina*, que es paralela al budismo. Éstas son las dos grandes sectas que tienen una teoría del conocimiento que se adecuaba perfectamente a lo que deseo comunicar: la dispersión del conocimiento según las perspectivas individuales. No es posible llegar a un consenso universal de la verdad única, por la simple razón de que cada uno de nosotros está en su perspectiva y tiene su verdad, que es verdad individual y hay que respetar, éste es un principio de democracia llamado la doctrina *anekantavada*, *vada* es doctrina, mientras que *anekanta* significa “no punto único”, pues hay una diversidad de puntos de vista.

Hablaba de ortodoxia y de heterodoxia. Desde una perspectiva cristiana, esto es absurdo, porque en el cristianismo no hay más que ortodoxia (aunque ésta en verdad es heterodoxa) y unas cuantas disidencias. Pero en India la ortodoxia debe tener como referencia obligatoria a los *Vedas* o a los *Upanishads* (que como vimos constituyen la continuación de los *Vedas*). Así pues, hay varias escuelas, todas las cuales reivindican su ortodoxia, pero nada tienen en común; como en la neo ortodoxia china, en la que siempre hay que hacer referencia a Confucio, Lao-tse u otro de los clásicos, lo único que esas escuelas de la India tienen en común es que hablan de los *Upanishads* y citan algún versículo. En esa forma se constituye una ortodoxia nominal, apoyada en los *Upanishads*.

Entre los sistemas ortodoxos o *dharshanas*, que tienen muy poco en común, se descartan tres parejas. Una está constituida por el *nyaya* y el *vaisheshika*; la primera es un sistema de lógica, mientras que la segunda es una doctrina de tipo científico y completamente periférica que trabaja con definiciones de las cosas reales. Luego tenemos la famosa pareja de los *mimamsas*, constituida por el *purva mimamsa* —un sistema ritual y superficial muy ortodoxo en el cual se cita mucho a los *vedas*— y el *uttara mimamsa* — que se conoce también como *Vedanta*² y que es de primordial importancia, pues constituye una de las columnas de la tradición de la India—.

Por último viene la pareja de mayor importancia, constituida por el sistema filosófico *samkhya* desarrollado por el legendario Kapila y el *yoga* clásico de Patanjali. Hay varios tipos de yoga; aunque el más famoso sea el Patanjali, que, como vimos, está asociado al sistema filosófico *samkhya* de Kapila y que, como éste es dualista, a menudo se considera que los más importantes son los yogas asociados al *Vedanta* no-dualista. En la India, las escuelas monistas y dualistas se han enfrentado entre sí durante milenios.

Según el dualismo *samkhya*, hay dos factores en éste y en todos los mundos; uno es la naturaleza material, que en ese sistema se llama *prakrit*, y el otro es la mónada,³ que ellos llaman *Purusha*. En Leibniz, en la filosofía occidental, el término mónada indica entidades espirituales

indivisibles, por usar una palabra un poco tirada por los cabellos, que se “meten” en la materia para constituir a los individuos, y cada individuo está constituido por la mónada dentro del sistema; ahora bien, según el sistema *samkhya* es en la materia donde radica aquello que diferencia los individuos, y no en las mónadas.

Pero el *samkhya* tiene una particularidad muy importante, y es que la mónada y la naturaleza física nunca se unen, nunca se casan, sino que la mónada está como prisionera dentro de la materia, de la cual, sin embargo, siempre sigue estando separada. Esto es exactamente igual a la tradición gnóstica que viene de los primeros siglos del cristianismo y, antes que eso, a la filosofía de Platón —y, más atrás, a la de Pitágoras y a formas de pensamiento todavía anteriores—.⁴ Esa mónada que se encarna, es prisionera de la naturaleza, de la que luego se libera. Ahora bien, ¿dónde radica la liberación para el *samkhya*? En saber que la mónada es radicalmente distinta de la naturaleza, de la cual se encuentra a una distancia, pues está como flotante, fuera de ella (pues jamás entró en ella), y permanecer como un espectador no comprometido que observa el juego de la materia. Eso es la liberación: un paso más.

Si la mónada es espiritual, invisible, ¿en que se distingue, entonces, de otra mónada? Pues no se distinguen en nada. Puesto que finalmente la mónada se evapora, al final del *samkhya* volvemos a caer en el *Vedanta* no dualista en el que todo es uno.⁵ Pero la fuerza del *samkhya* es un matrimonio con el *yoga* clásico de Patanjali, que todavía es teísta y, como el *samkhya*, mantiene la separación entre un principio espiritual y un principio material.

Hay dos *Vedantas* fundamentales: el de Shankaracharya, uno de los más grandes pensadores que haya producido la humanidad, y el de Ramanuja, que es otro de los grandes pensadores de la humanidad. De hecho, podría comparárselos a ambos con Kant y Hegel.

En la evolución del pensamiento de la India, tenemos la tradición ortodoxa que baja de los *Vedas* y pasa por los *Upanishads*, cuyos orígenes más remotos se encuentran, según algunos estudiosos, en el siglo XI o XII antes de nuestra era. En el siglo V a.C, aproximadamente, surgen las sectas: el budismo y el *Jaina* que tiene como particularidad no reivindicarse como ortodoxas y por lo tanto no tener su base doctrinal en los *Vedas* ni en los *Upanishads*. Estas sectas tienen posiciones filosóficas muy peculiares. La del *Jaina* tiene muy poco interés, salvo la parte del *anekantavada*. El budismo tiene una tradición importantísima que se diluye en India a finales del siglo X de nuestra era con la invasión islámica, además de que ya venía en decadencia porque la figura del Buda fue asimilada a uno de los avatares del hinduismo que se lo traga todo; por lo tanto desapareció como creencia separada.

Dentro de la línea ortodoxa tenemos al *Vedanta* de Shankaracharya, que es un *Vedanta* no dualista (*advaita*), pero tampoco monista, ya que “monismo” es una expresión errada porque el término expresa un concepto que sólo tiene sentido por contraste con los de dualismo o de pluralismo, de modo que si no hay concepto, no tiene sentido hablar de unidad; por eso Shankara tuvo el cuidado de llamar a su sistema “no dualista”, que quiere decir que hay una realidad profunda y vasta constituida por el campo en que nos encontramos y que somos.

Hay dos niveles de consideración; uno es el nivel periférico, que es el *maya*, que para el Shankara tiene carácter ilusorio, pues sólo es realidad en tanto y en cuanto yo me encuentro en la periferia entre otras personas vivas que también son reales; ahora bien, en cuanto yo aprehenda directamente el campo más allá de los conceptos, aquella realidad ilusoria se torna una realidad de segundo rango, que pierde consistencia cuando uno se da cuenta de que sus elementos están de paso, son cambiantes continuamente. En cambio, Shankara busca lo permanente; el que haya leído a Kant, encontrará que estamos hablando de algo muy parecido, que implica una distinción entre el mundo fenomenal o fenoménico de la naturaleza y el mundo *en sí*, que es el de la libertad; así, pues, los pensamientos de India y Occidente acaban por converger.⁶ La importancia del Shankara está en la base conceptual que aporta a lo largo de la liberación.

Dos comentarios sobre Ramanuja. Ramanuja es el otro gran pensador del *Vedanta*, quien plantea un no-dualismo, pero con la posibilidad de decir cosas sobre la realidad, mientras que para Shankara el no-dualismo implica que no se puede decir nada acerca de la realidad última (ya que ese no-dualismo es tal precisamente porque la realidad no es conceptual). En cambio Ramanuja es un hombre mucho más humano; es teísta y devoto de Vishnu, que es el dios de la preservación, lo cual implica el aspecto mitológico constituido por el descenso constante de individuos llamados *avatares* que se ocupan de la preservación del mundo humano, la religión y la estructura social, lo cual implica el *Karma yoga*. Para Ramanuja, el mundo es mucho más familiar; la realidad es una realidad de verdad, pero de segunda intensidad frente a una realidad fundamental. En él se encuentra el concepto del *trimurti* hindú, aunque no hay que confundir el término “hindú” con el vocablo “indio”. “Hindú” es el sistema religioso que viene de la India, mientras que el indio es el ciudadano del país, que puede ser musulmán, católico o de cualquier otra religión.

Ramanuja va a tener otra visión diferente de la liberación. Hay tantos tipos de liberación como hay gustos de las personas y cada uno busca el que más le conviene o el que le es más agradable. Ésta es una de las grandes fuerzas de la India: no hay dogmas; cada uno navega en las aguas que le convenga. Hay también el *ishta devata*, que es el dios personal que un individuo particular tiene para su práctica y que es distinto de los que tienen los demás; el individuo vive con él en paz y armonía.

La primera forma de liberación podríamos llamarla “intelectual”, y es puramente mental. La más importante es la del *samkhya*, que como he dicho es dualista y radica en saber que la mónada y la naturaleza no se interpenetran, sino que están separadas; en dos palabras, ésta es la esencia de la liberación analítica del conocimiento. Luego viene Shankara, que es un hombre apoyado en el conocimiento, como él lo llama, de la realidad. Ahora bien, ese conocimiento no es conocimiento en el sentido nuestro de un sujeto que conoce un objeto —por ejemplo, un teorema—; no, en esta forma de conocimiento no hay ni sujeto ni objeto; lo que Shankara llama “conocimiento” es como un contagio, pues es visión inmediata del campo; tal como lo he dicho, es una visión de tipo biológico y de tipo orgánico, y no un conocimiento objetivo, intelectual.

Tenemos otro tipo de liberación, que podríamos llamar “sacrificial” o del sacrificio, que está relacionada con los *Vedas*, los cuales propugnan el sacrificio del fuego. A esto hay que añadir el sacrificio simbólico representado por la entrada del individuo en el *dharma*. En esta tradición *dharma* es la realidad, aunque el término significa mil cosas: el rito de la naturaleza; las leyes naturales; etc. Esto es lo que intentan explicar los científicos, pero en este caso de lo que se trata es de entrar en esa realidad por medio del ritual, de este engranaje de leyes naturales.

Hay dos tipos de causalidad fundamentales: una en la que el efecto ya está incluido en la causa y su desarrollo, por lo tanto, no produce nada nuevo, de modo que su efecto es ilusorio; la segunda, es aquella en la que el efecto introduce algo nuevo, distinto de la causa, en cuyo caso hay una realidad periférica más consistente que en otros tipos de liberación, como el que podríamos llamar místico. No tengo otra palabra; se trata del famoso *that tvam asi*, “eso eres tú”, que corresponde al *id* de Freud.⁷ Él no puede nombrar el inconsciente; ya que por definición no se encuentra en el plano de lo consciente; por lo tanto no es un objeto de conocimiento, sino una hipótesis que explica una serie de hechos y sin la cual muchos hechos no podrían explicarse — por lo cual nadie los ha explicado mejor que con esa hipótesis; de ahí el adelanto científico e hipotético—.

En el caso de la liberación mística, hay la coincidencia sentimental o espiritual del individuo con el sistema constituido por el campo cósmico en que el mismo se encuentra; es decir, con una operación del espíritu me doy cuenta de que realmente no soy más que apariencia, un momento en el tiempo, que no cuenta en un universo sin tiempo: el tiempo es sólo del hombre. En un universo atemporal o intemporal, aparece el señor Juan López, como un momento de conciencia que dura unos años, tiene unos cuantos conflictos como todos y, luego, ni tiene tiempo de despedirse, sino que desaparece, regresando al campo que es la energía general del sistema y a lo que él es *en verdad*. Después surgirán Juan López 2 o Juan López 3 en el tiempo, y así seguirá el ciclo. Para concluir esta consideración, es necesario volver a mencionar el famoso *that tvam asi*: tú eres *eso*, y *eso* no es otra cosa que el *Brahman-Atman* (son palabras en sánscrito). *Brahmanes*, el campo, y *Atman* es el individuo dentro del campo y en cuanto campo.

Luego viene la liberación ascética; en India existe la institución el *sannyasin*, que es legendaria; también los hay que son fakires y se acuestan sobre clavos y cosas de ese tipo, pero en el fondo, la idea del *sannyasin* es la de alguien que renuncia a la vida práctica de este mundo, lo cual coincide con los escépticos griegos, de quienes se dice proceden de influencias indias. El asceta, como la tortuga, retira sus patas de la realidad y se encierra dentro de sí mismo para resistir el embate del tiempo, creando una especie de concha alrededor de sí, de manera que el embate del tiempo no le afecta. Es la guerra del hombre contra el tiempo que se expresa de manera negativa: hay quienes se mortifican, hay quienes hacen ayunos.⁸ Ahora bien, hay un aspecto positivo de esta actitud, que radica en la convicción de que haciendo eso el individuo se intemporaliza mediante una identificación que le da acceso a la trascendencia. Está convencido de que él se identifica con el campo, de que la intensidad de su individualidad ha disminuido en una forma considerable y él ha adquirido la fuerza de la energía campal en su mundo; ésta es una forma de ver el ascetismo.

Llegamos finalmente a la liberación corporal. El cuerpo es el *yoga*, que tiene varios aspectos: entre el *yoga* serio, tenemos el *yoga* clásico de Patanjali, el *yoga* épico (que proviene de la epopeya del *Mahabharata*, en cual —y en particular en el *Gita*—⁹ están todas las corrientes cuyos hilos se entretejían en la historia: todas están ahí mezcladas). El *yoga*, que tiene tres etapas, es en el fondo una forma de bajar dentro de sí mismo y conectar el individuo con su campo. En la vida periférica que vivimos, estamos en una situación de olvido del campo. La totalidad del pensamiento del señor Heidegger — un filósofo alemán, no muy simpático por su conexión a los nazis— está centrado en el olvido en que vivimos.¹⁰ Platón había señalado ya la necesidad de volver al origen. El yoga vuelve al origen mediante un procedimiento que consiste en tres etapas: tenemos, en primer lugar, la concentración sobre un punto único para eliminar las interferencias; un segundo momento es la meditación alrededor de ese punto único y, por último, llegar al éxtasis, que es el momento en que uno se conecta con el campo: éste es el momento en que disminuye la realidad de la individualidad y se adquiere la fuerza de la energía campal cósmica en que vivimos.

Los *tantras* tienen un *yoga* que nos habla de una línea vertical en el centro de nuestro cuerpo y representa gráficamente una forma de energía que tenemos en el plexo, que en la meditación se desarrolla, invadiendo y conquistando todo el cuerpo, y llenándolo de energía. Podemos hablar de la serpiente *kundalini*; la idea fundamental es recoger esa energía de la cual, ocupándonos de otras cosas, ilusoriamente nos hemos separado. El fondo de ese yoga es el soplo, la respiración; como saben, el yoga, todos los yogas, tanto el clásico como el épico, se basan en ejercicios respiratorios, porque el ejercicio respiratorio crea un ritmo que no adormece sino que disminuye la intensidad del consciente. Tal como sucedía en el psicoanálisis durante la sesión en el diván, donde el ambiente era tal, a media luz, que le permitía a uno desarrollar un estado mental sin resistencia, en el yoga se produce una respiración cada vez más lenta. Entre las técnicas — hay mil técnicas— ésta es la más secular, que es la repetición de una silaba única, que puede ser un *mantra*. Los budistas tienen: *Om Mani Padme Hum*; los hinduistas tienen el *Om*, que no significa nada, es como un golpe —Om, Om—, que llega a fuerza de golpes a demoler la parte que resiste, lo cual es similar al suplicio chino de la gota de agua. Lo importante es que la respiración hace patente la unidad del individuo con el sistema; todo respira, todo el sistema cósmico es una gran respiración, una corriente de energía. Entonces energía y soplo es lo mismo; esto llega a su punto culminante en el *tantra*.

En el siglo XI aparece el *tantra*, y aparecen dos tipos básicamente: el *tantra* de la mano derecha, que es meditativo, contemplativo, masculino, y emplea palabras repetidas, y el *tantra* de la mano izquierda que es orgiástico y en el cual domina la mujer; en este último hacen el amor, pero no llegan a eyacular; se resiste la eyaculación porque lo importante es que la mujer se transforme en el símbolo del cosmos y uno está entroncado con la mujer como está entroncado con el cosmos: todo esto es simbólico.

Otro yoga es el *bhakti*, que significa devoción. Ella se ofrece al señor, no necesariamente a un dios, pues en algunos tipos de *bhakti yoga* no hay dios, sino un señor que hace el puente entre el campo tan vasto y el individuo tan pequeño: hace falta alguien que modere, un moderador, entre ambos, y este moderador es la divinidad que se llama *Ishvara*, a la cual la gente se entrega como los cristianos se entregan a Jesús en tanto que mediador.

Nosotros no podemos abrasar lo que nos abrasa, que es el campo, pues éste es demasiado vasto, que se hace patente en el gran silencio de los espacios infinitos en el que vivimos todos; personalmente, creo que el hombre, constitutivamente hablando, nunca podrá llegar a él. ¿Qué sentido tiene la vida? Lo único que puede decir es que el *karma yoga* que viene del *Gita* —es el gran aporte de esta Escritura— implica que el hombre tiene dos dimensiones: la de su campalidad, su energía, y la de su acción social. En las castas de India, se obliga a cada individuo a realizar un tipo de acción determinada;¹¹ en el caso de *Arjuna*, que era un guerrero, Krishna lo exhorta:

—Tienes que matar.

— ¿Y si no mato a mi primo?

—Tienes que matar, es tu deber de casta, tu deber social.

Pero no olvides que detrás de esto, tú eres campo.

Notas

- *

Tomado de: Capriles, E. y Lucena, H. (comp.) (1999). India: De su contribución universal a los pensadores de la independencia. Mérida: Ediciones GIEAA y CDCHT de la Universidad de Los Andes. Págs: 33-44.
- 1

Nota de los compiladores: El autor está utilizando el término “metafísico” en su sentido etimológico y no atendiendo a aquel que dio su nombre al libro homónimo de Aristóteles, que se llamó *Metafísica* por ser el tomo sin nombre que se clasificó inmediatamente después de la Física.
- 2

Nota de los compiladores: Los *Vedas Sutra* resumen el sentido filosófico de los *Upanishad*, los cuales, a su vez, recogen el sentido más profundo de los *Vedas*. Bien, lo que se asigna como *Vedanta* es la discusión filosófica del verdadero sentido del *Vedanta Sutra*, por lo tanto, del sentido filosófico más profundo de los *Vedas* y de los Upanishad.
- 3

Es un término que cobró su sentido actual a partir de la publicación *Monadología* de Leibniz. Las monadas son como átomos auto contenidos; para Leibniz las almas eran mónadas, y eran incapaces de captar un mundo que les fuese externo, ya que “las mónadas no tienen ventanas”. Así, pues, si todas las monadas perciben la misma realidad y cuando, por así decir, “se encuentran en un mismo espacio y tiempo”, pueden percibir los mismos eventos, es porque Dios, al crearlas, creó también “armonía preestablecida” para coordinar sus percepciones. Nota aclaratoria de los compiladores.
- 4

Nota de los compiladores: En Occidente, Hay ya un dualismo moral y un antisomatismo en la tradición órfica y en el pitagorismo; sin embargo, esta última tradición, que podría designarse como filosófica, no plantea un dualismo ontológico como el postulado por Platón, en India, por el Samkhya y el yoga, o por la doctrina Jaina, pues para los Pitágoricos el alma es material y no un principio substancial y ontológicamente distinto de la materia, que no pudiese entrar en contacto con ésta...
- 5

Las que, en este caso, serían una entre sí, serían las mónadas; sin embargo, éstas seguirían siendo substancialmente distintas y separadas de la materia, con respecto a la cual seguiría habiendo, pues, un dualismo ontológico.
- 6

Nota de los compiladores: En Kant el mundo fenoménico de lo sensible es el que está determinado por las formas a *priori* de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo, mientras que el mundo del entendimiento está determinado por las categorías; en cambio, el mundo de lo *en sí* es lo que puede aprehenderse ni por medio de la sensibilidad (ya que no está determinado por el espacio y el tiempo) ni por medio del entendimiento (ya que no está determinado por las categorías). En Shankara, el mundo de la relatividad corresponde a nuestra percepción del mundo fenoménico como pluralidad, mientras que el mundo de lo absoluto es la aprehensión de ese mismo mundo de manera no-conceptual, en su verdadera naturaleza, que no es plural ni dual, sino *advaita* “no-dual”.
- 7

Nota de los compiladores: Cuando se nos dice “tú eres eso”, el “eso” que cada uno de nosotros es, corresponde a la totalidad, la cual, en tanto que totalidad, no podría excluir el ego ni el *super ego*. Sin embargo, cuando se obtiene la liberación, la separación entre *id*, *ego* y *supe rego* desaparece; en consecuencia, no existe ya la idea de un “yo” y por ende tampoco la de algo externo a dicho “yo”.
- 8

Nota de compiladores: Quienes se mortifican son los *tapashya*, es decir, quienes se dedican a los *tapa* o austeridades.
- 9

Gita es una sección muy pequeña: se la llama *Gita*, generalmente se considera que apareció alrededor del siglo II antes de nuestra era, y define el corazón del hinduismo, donde entra la divinidad-no dios-. El *Gita* es la síntesis para todos los gustos; cada uno que tenga una idea, encuentra apoyo en el *Gita*, que es extremadamente confusa, con todo el respeto que se debe tener al que cree en él como obra para la vida.
- 10

Nota de los compiladores: Para Heidegger, lo que olvidamos es el ser, para el *Vedanta* no-dual, lo que olvidamos se encuentra más allá del ser y del no-ser: más allá de los conceptos, que implican los contrarios.
- 11

Nota de los compiladores: Actualmente, según la constitución y las leyes de la India el sistema de castas no tiene vigencia y no puede determinar el tipo de existencia que lleva el individuo. Sin embargo, siguen imperando los perjuicios que se derivan del sistema en cuestión.